

ARTÍCULOS

**Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno
y Metodología en Historia de la Ideas**

ISSN: 1989-3663

<http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58364>EDICIONES
COMPLUTENSE

Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza

Emanuela Scribano¹

Recibido: 18 de agosto de 2017 / Aceptado: 25 de octubre de 2017

Resumen. Descartes considera la meraviglia la prima passione. Da lei derivano l'orgoglio e la generosità. Per sostenere che la generosità è una passione derivata dalla meraviglia Descartes deve affrontare alcune serie difficoltà teoriche. In questo saggio si ipotizza che Descartes sia stato spinto a farsi carico di queste difficoltà per poter attribuire alla generosità un ruolo nel controllo delle passioni. Questa ipotesi è verificata attraverso la teoria delle passioni di Spinoza e di Hobbes.

Palabras clave: Descartes, Spinoza, Hobbes, meraviglia, generosità.

[en] The Control of Passions. The Rise and Fall of Wonder from Descartes to Spinoza

Abstract. Descartes deems wonder the first among the passions. Pride and generosity originate from it. To maintain that generosity originates from wonder, Descartes has to deal with serious and hard theoretical issues. Descartes, I shall argue, tackles these issues to endow generosity with a role in the monitoring passions. I back this conjecture examining Hobbes' and Spinoza's theories of passions.

Keywords: Descartes, Spinoza, Hobbes, admiration, generosity.

Sumario. 1. Definizione e caratteristiche della meraviglia. 2. La stima e il disprezzo di sé. 3. Dalla meraviglia alla generosità. 4. Da Descartes a Spinoza.

Cómo citar: Scribano, E. (2017) Il controllo delle passioni. Ascesa e caduta della meraviglia da Descartes a Spinoza, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 151-161.

1. Definizione e caratteristiche della meraviglia

Descartes introduce la meraviglia (*Admiration*) nell'articolo 53 del *Traité des passions*:

¹ Università Ca' Foscari Venezia (Italia)
E-mail: emanuela.scribano@unive.it

Lors que la premiere rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons estre nouveau, ou fort different de ce que nous connoissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devoit estre, cela fait que nous l'admirons et en sommes estonnez.

La definizione vera e propria della meraviglia è inserita poi nell'articolo 70: la meraviglia è una «subite surprise» dell'anima, che fa sì che essa si volga a considerare gli oggetti che le sembrano «rari e straordinari».

La meraviglia è indicata come la prima delle passioni, addirittura come la condizione perché le passioni possano innescarsi. Infatti, se la meraviglia fosse del tutto assente, la mente sarebbe indifferente e quindi non si scatenerrebbe il fenomeno della reazione passionale. Si tratta di una tesi indubbiamente originale. Infatti, la letteratura precedente e coeva aveva coralmemente ritenuto che il carattere nocivo o utile del mondo esterno fosse la causa necessaria e sufficiente per scatenare il meccanismo emotivo. Ne sono testimonianza i contemporanei trattati sulle passioni di Marin Cureau de La Chambre, che ripercorre ancora la distinzione tomista delle passioni distribuite nella parte concupiscibile e irascibile dell'anima. La meraviglia, in questo caso, è presente come componente della passione mista dello stupore (*Etonnement*), senza essere essa stessa una passione². Del resto, è Descartes stesso a enfatizzare l'originalità della sua trattazione. La meraviglia, infatti, si distingue dalle altre cinque passioni primitive perché si produce «avant que nous connoissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas» (art. 53).

La peculiarità della meraviglia investe anche le passioni che ne derivano. Queste sono presentate, nell'articolo 54, come conseguenze della meraviglia, quando alla meraviglia si unisca l'«Estime ou le Mepris» e sono la «Magnanimité ou l'Orgueil»; «l'Humilité ou la Bassesse»; «la Veneration ou le Dedain». Tutte queste passioni sono distinte da quelle il cui elenco si apre subito dopo con l'*Amour* e la *Haine*, perché, come la meraviglia di cui sono specie, «peuvent estre excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais» (art. 56).

Il carattere eccezionale della meraviglia è fondato prima di tutto su un dato fisiologico: quando si verifica la meraviglia, infatti, gli spiriti animali si muovono nel cervello, ma non interessano il cuore, che invece è sempre coinvolto nelle passioni che concernono il bene e il male, come precisa l'articolo 71: «on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le coeur et dans le sang, ainsi que les autres passions», proprio perché questa passione non ha per oggetto «le bien ny le mal».

Se si parte dall'ovvia considerazione che Descartes non poteva disporre di conferme empiriche di questa tesi, la limitazione al cervello del corso degli spiriti animali sottolinea il carattere intellettuale di questa passione, e può essere considerato l'argomento fisiologico con il quale Descartes respinge preliminarmente una obiezione che potrebbe essere rivolta contro l'inserimento della meraviglia tra le passioni. A chi osservasse che la meraviglia è un fenomeno

² M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *Les caracteres des passions*, vol. I Paris, P. Rocolet, 1645, 8 n. n.

cognitivo e non emotivo, Descartes avrebbe potuto rispondere con una teoria fisiologica in grado di spiegare il fatto che la meraviglia viene percepita come uno stato non emotivo. Si tratta di un argomento analogo a quello utilizzato per le altre passioni, nelle quali il coinvolgimento cardiaco spiega la falsa impressione che le passioni siano localizzate nel cuore invece che nel cervello (art.33). All'inverso, il coinvolgimento solo cerebrale della meraviglia spiega la percezione soggettiva della sua diversità rispetto alle altre passioni. Nello stesso tempo, la scelta di attribuire un carattere passionale alla meraviglia viene giustificata attraverso la sua origine nel movimento degli spiriti animali, come richiesto in ogni passione, secondo quanto recita la definizione generale delle passioni, che le vuole tutte «causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits» (art. 27). L'articolo 72 precisa che, malgrado il cuore non sia interessato dal movimento degli spiriti, la forza della meraviglia è grande a causa dell'elemento «sorpresa» che le è intrinseco, ovvero a causa «de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits; laquelle surprise est propre et particuliere à cette passion».

Descartes doveva tenere molto a elaborare una teoria che salvaguardasse il carattere emotivo della meraviglia, come si vede dalla cura nel fondarne la base fisiologica. Nell'articolo 72, oltre a enfatizzare «l'improvviso stupore» che caratterizza la meraviglia, Descartes afferma che la meraviglia provoca stupore perché interessa parti del cervello mai prima toccate, il che fa sì che la mente percepisca l'evento come nuovo. Quindi, lo stupore intrinseco alla meraviglia è legato a una caratteristica materiale della modificazione cerebrale. La spiegazione della percezione della novità di una sensazione attraverso una caratteristica fisiologica è una novità del *Traité des passions*, e appare una inversione di tendenza rispetto alle riflessioni che, a partire dagli anni '40, avevano accompagnato la teoria della memoria intellettuale. Questo tipo di memoria consiste in un'azione della mente che le permette di riconoscere come nuova una traccia cerebrale che non si sia presentata prima, e, al contrario, come reiterata una traccia che si sovrapponga a una traccia precedente³. Invece, nel *Traité des passions*, parlando della meraviglia, Descartes individua in una qualità della traccia cerebrale stessa la ragione della percezione della sua novità, e, per contrasto, della sua iterazione: una traccia che si produce per la prima volta colpisce zone del cervello vergini, e per questo è percepita come più violenta. Il riconoscimento della novità di una percezione non è rinviato all'attività della mente, ma direttamente alle caratteristiche della nuova traccia: «l'impression qu'on a dans le cerveau ... represente l'objet comme rare, et par consequent digne d'être fort considéré» (art. 70). La spiegazione esclusivamente fisiologica della percezione della novità di un evento aiuta a inserire la meraviglia nell'ambito delle passioni, dal momento che nella definizione di queste, la causa è sempre individuata in un evento fisico, ovvero in «quelque mouvement des esprits» (art.27).

Infine la meraviglia, al contrario delle altre passioni, e in virtù delle sue peculiari caratteristiche fisiologiche, sviluppa la sua forza fin dall'inizio, e non conosce quindi la curva di incremento inerziale che caratterizza le altre passioni: «sa force depend de deux choses, à sçavoir, de la nouveauté, et de ce que le

³ Descartes pour Arnauld, 4 juin 1648, AT V, 192-3.

mouvement qu'elle cause, a des son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effect que ceux qui, estant foibles d'abord, et ne croissant que peu à peu, peuvent aysement estre detournez» (art. 72). Questa caratteristica della meraviglia ben corrisponde al ruolo che essa deve svolgere, ovvero quello di risvegliare l'attenzione, facendo uscire il soggetto dal suo stato di indifferenza e aprendo quindi la porta al mondo delle passioni.

L'operazione di Descartes è dunque duplice: da un lato la meraviglia deve poter essere considerata una passione a pieno titolo (grazie al movimento degli spiriti animali); dall'altro, deve essere diversa da tutte le altre passioni (perché puramente cerebrale). Il proseguo della trattazione conferma l'eccezionalità della meraviglia, concentrandosi spesso sulle caratteristiche delle altre cinque passioni primitive – amore, odio, desiderio, gioia e dolore – considerate in blocco come appartenenti a una stessa categoria, in quanto rivolte a ciò che è utile o nocivo, al contrario di quel che accade nella meraviglia.

Per le sue peculiarità fisiologiche (la collocazione esclusivamente cerebrale), per la sua origine (la sorpresa che risveglia l'attenzione), per il suo oggetto (ciò che è raro e non ciò che giova o nuoce), la meraviglia, al contrario delle altre passioni, ha tutte le caratteristiche di una passione della conoscenza. Vedremo come questa caratteristica sia rilevante per la storia di questa passione.

2. La stima e il disprezzo di sé

Le peculiarità del caso della meraviglia si confermano quando vengono studiate le passioni che ne derivano. Descartes, per inserire la meraviglia tra le passioni, e per darle un carattere fondativo rispetto all'intero ambito delle passioni, ha sostenuto che essa è presente in (quasi) ogni passione: «elle a coustume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter» (art. 72). Ma non tutte le passioni presentano le caratteristiche peculiari della meraviglia, che invece sono presenti in un gruppo di passioni, in particolare le quattro passioni che si generano dall'unione della meraviglia con la stima o il disprezzo di sé, ossia la *Magnanimité*, l'*Orgueil*, l'*Humilité* e la *Bassesse*. Solo queste, infatti, assieme alla *Veneration* e al *Dedain*, non hanno solo in loro stesse un elemento della meraviglia, ma della meraviglia sono «specie». Ovvero, se la meraviglia è indispensabile per innescare il meccanismo passionale, e dunque si può dire che tutte le passioni sono figlie della meraviglia, solo alcune passioni possiedono le caratteristiche che *distinguono* la meraviglia dalle altre passioni.

A loro volta, stima e disprezzo che, unendosi alla meraviglia, danno origine alle passioni che ne sono specie, vengono presentate come passioni. Questa operazione non è senza difficoltà. Soprattutto la prima giustificazione per l'inserimento della stima tra le passioni appare fragile: la stima può essere legittimamente considerata una passione perché dalla stima nascono molte passioni:

bien que ces noms (Estime et Mespris) ne signifient d'ordinaire que les opinions qu'on a, sans passion, de la valeur de quelque chose: toutefois, à cause que de ces opinions il naist souvent des Passions, ausquelles on n'a point donné de

noms particuliers, il me semble que ceux-cy leur peuvent estre attribuez (art. 149).

Se il produrre passioni fosse un buon criterio per attribuire un carattere emotivo alla loro causa, molti giudizi potrebbero essere considerati passioni. L'articolo successivo aggiusta il tiro e chiarisce che la stima è una passione solo quando ha come componente la meraviglia, (nel caso specifico quella suscitata dalla grandezza di un oggetto): «ces deux passions ne sont que des especes d'Admiration. Car lors que nous n'admirons point la grandeur ny la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ny plus ny moins d'estat que la raison nous dicte que nous en devons faire; de façon que nous l'estimons ou le meprisons alors sans passion» (art.150).

Quindi, la presenza della meraviglia è in ultima istanza la vera ragione che consente di inserire alcuni casi di stima nell'ambito delle emozioni. Esistono infatti casi nei quali la stima non può essere considerata una passione, ma una semplice valutazione intellettuale, proprio perché manca la meraviglia. L'oscillante identità della stima e del disprezzo si manifesta nel modo con il quale Descartes ne parla: evocati come atteggiamenti mentali che *si aggiungono* alla meraviglia (art. 53), stima e disprezzo sono poi citati essi stessi come passioni, e più precisamente come «especes d'Admiration» (artt. 149-150).

3. Dalla meraviglia alla generosità

Le peculiarità della meraviglia rispetto alle altre passioni, così come l'impegno cartesiano per inserire stima e disprezzo tra le passioni proprio grazie alla meraviglia non hanno mancato di essere rilevate⁴. Minore attenzione mi sembrano aver attirato le difficoltà che Descartes incontra e tenta di superare quando si tratta di giustificare il fatto che la generosità è una passione derivata dalla meraviglia quando a questa si aggiunge la stima di sé. La tesi di Descartes, come si sa, è che la stima di sé che dà origine alla generosità è la stima della parte «divina» della mente umana, il libero arbitrio, in opposizione alla stima moralmente errata di sé, quella che dà origine all'orgoglio e che si rivolge a qualità del soggetto che non dipendono dalla sua libera volontà. Altre passioni possono aggiungersi alla meraviglia e arricchire lo spettro emotivo della generosità, ma è solo la sua presenza che assicura la legittimità di inserire la generosità nella genealogia delle passioni.

Nell'articolo 160 Descartes porta argomenti che giustifichino l'inserimento della generosità tra le passioni, e la ragione qui avanzata è che la generosità è l'opposto dell'orgoglio. Dato che l'orgoglio è una passione, anche la generosità deve essere considerata tale. A sua volta, la ragione per la quale l'orgoglio è una passione è la presenza della meraviglia. Tuttavia la tesi della presenza della meraviglia nella generosità è alquanto problematica. Infatti, ammesso che la generosità sia l'opposto dell'orgoglio e che l'orgoglio derivi dalla meraviglia, Descartes afferma poi che «le mesme mouvement des esprits», che fortifica un

⁴ D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions* 2 voll, Paris, Albin Michel, 1995, II, 197 ss.

pensiero che ha un fondamento sbagliato (orgoglio) lo può fortificare quando il fondamento è «juste» (generosità). Dunque, perché la generosità sia a giusto titolo considerata una passione, in essa si deve riscontrare «le mesme mouvement des esprits» presente nell'orgoglio. E tuttavia il movimento degli spiriti non è affatto lo stesso, e la diversità emerge nella diversa distribuzione di due caratteristiche attribuite al movimento degli spiriti nella meraviglia:

Et toute la difference que je remarque en ces mouvemens, est que celuy de l'Admiration a deux proprietéz: la premiere, que la surprise le rend fort des son commencement; et l'autre, qu'il est egal en sa continuation, c'est à dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une mesme teneur dans le cerveau (art.160).

La prima caratteristica del movimento degli spiriti, ossia la forza espressa fin dall'inizio, era stata fin da subito attribuita alla fisiologia della meraviglia, ma la seconda, ossia il fatto «que les esprits continuent à se mouvoir d'une mesme teneur dans le cerveau» è menzionata per la prima volta nell'articolo 160. La prima caratteristica è l'unica che si riscontra nell'orgoglio, mentre nella generosità si riscontra *solo* la seconda, ossia la regolarità nel movimento inerziale degli spiriti. La presenza della prima caratteristica nell'orgoglio viene giustificata con il fatto che l'orgoglio si nutre di ignoranza, dimodoché tutto quel che accade all'orgoglioso lo sorprende. Inoltre, lo stato d'animo dell'orgoglioso è variabile, perché dopo che un accadimento lo ha riempito di orgoglio, un altro lo umilia. Al contrario, niente può modificare la generosità, perché il suo oggetto –il libero arbitrio– è imm modificabile: «ce qui fait que (les) mouvemens (des esprits) sont fermes, constans, et toujours fort semblables à eux mesmes». Inoltre, nella generosità è assente una componente fondamentale della meraviglia, ossia l'ignoranza:

Mais ils ne viennent pas tant de surprise, pource que ceux qui s'estiment en cette façon, connoissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment. Toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleses (à sçavoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soy mesme ...) que toutes les fois qu'on se le represente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle Admiration (art.160).

Come si vede, lungi dall'essere «le mesme», il movimento degli spiriti ha caratteristiche *opposte* nel caso dell'orgoglio e della generosità: impetuoso nel suo inizio nel caso dell'orgoglio, il movimento degli spiriti è fermo, costante e sempre uguale a se stesso nel caso della generosità.

Inoltre, appare quantomeno strano che una passione come la meraviglia, la cui essenza è la sorpresa, e che si nutre solo della novità, possa ingenerare un movimento degli spiriti fermo, costante e sempre uguale a se stesso. La ragione per la quale nella generosità il movimento degli spiriti avrebbe questa caratteristica è il fatto che nella generosità manca l'elemento della sorpresa. Né potrebbe essere altrimenti perché alla generosità manca lo stupore derivato dalla novità e rarità. Novità e rarità sono sostituite dal carattere straordinario dell'oggetto, che però non dovrebbe provocare sorpresa nel soggetto che vi riflette, dal momento che questo

carattere straordinario è noto. Del resto è lo stesso Descartes a sottolineare l'assenza di sorpresa e di ignoranza nel caso della generosità, proprio per giustificare il movimento fermo, costante e sempre uguale a stesso che si produce negli spiriti animali nel caso della meraviglia: «Mais ils (i movimenti degli spiriti) ne viennent pas tant de surprise, pource que ceux qui s'estiment en cette façon, connoissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment». La caratteristica fisiologia della generosità, ossia il movimento «fermo e costante» degli spiriti animali è giustificato dall'*assenza* delle caratteristiche fondamentali della meraviglia, ossia sorpresa e ignoranza. L'ignoranza infatti, al pari della sorpresa, era stata giudicata essenziale per la nascita della meraviglia: «Car nous n'admirons que ce qui nous paroît rare et extraordinaire: et rien ne nous peut paroître tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou mesme aussi pource qu'il est différent des choses que nous avons sceues; car c'est cette difference qui fait qu'on le nomme extraordinaire» (art.75, sottolineatura mia).

Insomma la generosità può essere introdotta tra le passioni grazie alla presunta presenza della meraviglia, ma nella generosità mancano proprio le caratteristiche che erano state evocate nella stessa definizione della meraviglia, e che, addirittura, sono sostituite dai loro opposti. La meraviglia, nel caso della generosità, riguarda la grandezza e nobiltà dell'oggetto e non la sua rarità o il fatto che si riveli per la prima volta. Semmai Descartes, per poter utilizzare la meraviglia nel caso della generosità, sfrutta l'ambiguità semantica della parola «admiration» che le permette di scivolare dallo «stupore» alla «ammirazione» nel senso moderno della parola. Infatti, le cause per le quali ci si stima sono «si merveilleuses» che tutte le volte si presentano alla mente «donnent toujours une nouvelle Admiration».

Si ha dunque l'impressione di uno sforzo teorico non perfettamente riuscito nel tentativo di legare la generosità alla meraviglia, uno sforzo che culmina con l'attribuire alla generosità caratteristiche *opposte* a quelle che caratterizzano la meraviglia. Le difficoltà incontrate nel giustificare la presenza della meraviglia nella generosità lasciano pensare che Descartes le abbia affrontate perché la meraviglia poteva assicurargli un risultato per lui talmente importante da fargli minimizzare il peso delle aporie incontrate per raggiungerlo. Ora, il primo risultato raggiunto è certamente la possibilità di inserire la generosità tra le passioni, privandola nel contempo delle caratteristiche emotive che difficilmente si sarebbero potute conciliare con il carattere di virtù che la generosità è chiamata ad assolvere.

Se poi ci interroghiamo sulla ragione per la quale era così importante per Descartes ricondurre la generosità nell'ambito delle passioni, possiamo rispondere sottolineando un sicuro vantaggio che in questo modo viene conseguito. Se la generosità è una passione, essa sarà in grado di contrastare le altre passioni secondo la modalità evocata da Descartes negli articoli dal 45 al 48, ossia opponendo a una passione che si desidera sopprimere una passione contraria. Pur non essendo questo il metodo proprio delle anime forti nel contrastare le passioni, è certo un metodo al quale Descartes non intende rinunciare. In effetti, il carattere emotivo della generosità è ricordato proprio nel momento in cui la generosità stessa è indicata come rimedio generale contro gli eccessi delle passioni: «on peut exciter en soy la Passion, et ensuite acquerir la vertu de Generosité, laquel (est) comme la clef de

toutes les autres vertus, et un remede general contre tous les dereglemens des Passions....» (art.161).

Le caratteristiche attribuite alla passione-generosità la raccomandano per il ruolo di controllo supremo delle passioni. La generosità, infatti, non è una emozione interiore dell'anima, priva di un riscontro fisiologico, ma, grazie al movimento degli spiriti animali che la contraddistingue, può opporsi alle altre passioni giocando sul loro stesso terreno. Nello stesso tempo, ha sulle altre passioni il vantaggio della costanza e della lunga durata. Propongo quindi di considerare la teoria cartesiana della meraviglia alla luce del tentativo di Descartes di costruire un controllo delle passioni tramite altre passioni.

Ancora una osservazione: già la meraviglia aveva tutte le caratteristiche di una passione della ragione, indifferente come era al bene e al male, e, a livello fisiologico, limitata all'ambito cerebrale. La passione della generosità, per parte sua, replica, a livello emotivo, le caratteristiche delle armi proprie della ragione contro le passioni, di cui Descartes aveva parlato nell'articolo 48. Là si erano individuate le «armi proprie» della ragione nei «jugements fermes et determinez». I movimenti degli spiriti animali, nella generosità, sono «fermes, constans, et tousjours fort semblables à eux mesmes» (art. 160), e replicano a livello fisiologico la fermezza e costanza dei giudizi della ragione. La meraviglia e la generosità, insomma, presentano l'accostamento massimo possibile tra i moti delle emozioni e i giudizi della ragione, affidando il controllo emotivo a una passione che riproduce fisiologicamente le caratteristiche della ragione.

4. Da Descartes a Spinoza

Una verifica ex post di questa ipotesi di lettura la si può ricavare dalle sorti della meraviglia in Spinoza⁵.

La meraviglia compare per la prima volta nel *Breve Trattato*, un'opera nella quale la presenza di Descartes è molto evidente. L'omaggio a Descartes appare anche nella inclusione della meraviglia tra le passioni. Ed è certo per coerenza con la trattazione cartesiana che Spinoza include la meraviglia tra le passioni che si originano dalla opinione e non dalla ragione. La meraviglia, infatti, come aveva insegnato Descartes, implica ignoranza. Spinoza, coerentemente, ne deduce che la meraviglia non può avere alcun ruolo nelle passioni originate dalla ragione. E' dunque per un insieme di fedeltà e coerenza verso Descartes, che Spinoza, nel *Breve Trattato*, chiude la strada a ogni utilizzo della meraviglia in una strategia di controllo razionale delle passioni.

Nell'*Ethica*, invece, Spinoza taglia del tutto i ponti con Descartes, anche a proposito della meraviglia. Stavolta Spinoza, respingendo esplicitamente quanto da lui stesso asserito nel *Breve Trattato*, nega recisamente che la meraviglia possa essere annoverata tra le passioni: «non annovero la meraviglia tra gli affetti» (III, Definizione degli affetti, IV, spiegazione).

⁵ Sulla meraviglia in Spinoza, si veda M. L. DE LA CÁMARA, «La admiración, una “distracción” de la mente» in E. FERNÁNDEZ, M.L. DE LA CÁMARA, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Editorial Trotta 2007, 225-238.

Nell'*Ethica*, tuttavia, il controllo delle passioni prende una strada decisa proprio nella direzione che, secondo la mia ipotesi, aveva spinto Descartes a inserire la meraviglia e poi la generosità tra le passioni: solo un affetto può controllare un altro affetto: «Un affetto può essere contrastato o tolto solo da un affetto contrario e più forte», come recita la celebre proposizione VII della quarta Parte. Ma non sarà la meraviglia che potrà incaricarsi del compito di contrastare le passioni dal momento che è stata scalzata dal novero delle passioni, né, di conseguenza, ci saranno passioni da lei derivate che potranno incaricarsi di questo compito. Il fatto è che Spinoza non ha più bisogno di un succedaneo della ragione per poter introdurre il controllo delle passioni, ma può utilizzare, in modo del tutto nuovo rispetto a Descartes, la ragione stessa.

La via che Spinoza percorre nell'*Ethica* per proporre una strategia del controllo delle passioni parte dal cuore della nuova teoria delle passioni sviluppata in questo testo. Le passioni sono tutte derivazioni di una tendenza originaria all'autoconservazione, il *conatus*, che, nell'essere umano, si presenta sotto forma di desiderio, la passione originaria, dalla quale le altre due passioni primitive, gioia e tristezza, derivano. La mente umana non sperimenta soltanto le passioni che si originano nel tentativo di mantenersi in vita quando in essa dominano dalle idee inadeguate, perché anche la ragione ha un suo *conatus*, un suo desiderio di mantenersi in vita, e proprio il desiderio della ragione può entrare in competizione con i desideri delle idee inadeguate: «Cupiditas ad nos refertur, etiam quatenus intelligimus» (*Ethica* III, prop. LVIII, dim.).

Si tratta di una svolta radicale rispetto alla teoria del *Breve Trattato*. Non si tratta più di affermare che l'uomo che usa la ragione prova emozioni diverse da quelle che prova l'uomo guidato dall'immaginazione. Stavolta è la ragione stessa che ha un suo *conatus* e quindi i suoi desideri. Il suo desiderio fondamentale è la conoscenza: «Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec Mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit» (*Ethica* IV, p 26).

La storia potrebbe finire qui e si potrebbe considerare chiusa la vicenda della meraviglia. La meraviglia potrebbe uscire di scena, vittima della stessa teoria cui presumibilmente doveva il suo inserimento nel mondo passionale. Ma forse l'uscita della meraviglia dal mondo passionale è più elaborata e più interessante.

Altrove ho sostenuto che tra il *Breve Trattato* e l'*Ethica* Spinoza ha incontrato il *Leviathan* di Hobbes, e che questo incontro ha determinato una vera e propria rivoluzione nel sistema del *Breve Trattato*⁶. La grande scoperta dell'*Ethica* -il *conatus* come fonte tutte le passioni- è infatti l'elemento di fondo che Spinoza ha assimilato dal *Leviathan*. La prima importante conseguenza dell'assunzione del *conatus* come fonte di tutte le passioni e azioni umane è stato un riassetamento radicale della sua filosofia morale sulle orme dello stesso Hobbes. Spinoza, con Hobbes, ha lasciato interamente cadere la tesi tradizionale, riproposta nel *Breve trattato*, secondo la quale la ragione determina cosa sia il bene e il male e il desiderio si produce di conseguenza. Nella proposizione 9 della terza Parte dell'*Ethica*, Spinoza ribalta quella tesi e sostiene che è il desiderio a determinare

⁶ E. SCRIBANO, «La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'*Ethique*» in Ch. JACQUET, P.-F. MOREAU (eds.), *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne 2012, 59-74.

cosa sia il bene e il male: «a nulla noi tendiamo, nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo essere bene; ma al contrario, noi giudichiamo essere bene qualcosa perché vi tendiamo, lo vogliamo, appetiamo e desideriamo». In questa proposizione, Spinoza riprende il cap. VI del *Leviathan*: «whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth *Good*; ... there being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evill, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the Person of the man...»⁷.

Se è vero che la lettura di Hobbes è stata determinante per una ristrutturazione profonda della teoria delle passioni, non sarà inutile verificare cosa sia accaduto in Hobbes della meraviglia. Descartes, infatti, non è stato il solo a includere la meraviglia tra le passioni. In contemporanea, anche Hobbes, nel *Leviathan*, l'aveva fatto. Hobbes aveva inserito la meraviglia (*Admiration*; *Admiratio* nel *Leviathan* latino) tra le passioni, descrivendola come un tipo particolare di gioia: «Joy, from apprehension of novelty, *Admiration*»⁸. In questo modo, Hobbes adattava la meraviglia alla logica del mondo passionale. In Hobbes, infatti, le passioni sono tutte sottospecie del desiderio, e anche la meraviglia è presentata come tale. In questo senso, Hobbes non si discosta dalla logica dell'analisi del mondo passionale, che vede le passioni come reazioni a ciò che è nocivo o che favorisce l'autoconservazione.

Hobbes è interessato alla meraviglia perché la meraviglia apre la porta a una passione peculiare, l'unica delle passioni ad essere esclusivamente umana, la curiosità. La meraviglia è «proper to man, because it excites the appetite of knowing the cause»⁹. Come la meraviglia, anche la curiosità, per poter essere inserita tra le passioni, deve essere ricondotta al desiderio, origine di ogni movimento passionale. La curiosità, infatti, è un desiderio di conoscenza, che si esprime in una concupiscenza della mente, «Lust of the mind».

Spinoza, seguendo le vie della meraviglia, poteva trovare nel capitolo sulle passioni inserito nel *Leviathan* un suggerimento interessante: anche la ragione ha il suo *conatus*, e quindi i suoi desideri. Il desiderio della ragione è quello di conoscere, e si tratta di una passione potente perché, aggiungeva Hobbes, «by a perseverance of delight in the continuall and indefatigable generation of knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnall Pleasure».

Nell'*Ethica* Spinoza riprenderà esattamente la teoria hobbesiana in relazione all'esistenza del *conatus* della ragione: «Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec Mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit» (IV, prop. 26). La dimostrazione di questa proposizione si riallaccia esattamente alla proposizione 9 della terza Parte, nella quale Spinoza aveva fatto propria la teoria hobbesiana a proposito del rapporto tra desiderio e giudizio di valore:

La tensione alla conservazione di sé non è altro che l'essenza della cosa la quale ... si concepisce come avente la forza di continuare nell'esistenza, e di fare

⁷ TH. HOBBS, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Penguin Books, 1968, 120.

⁸ *Leviathan*, 124. Nel *Leviatano* latino: «Gaudium a cognitione nova, *admiratio*; et homini propria est, quia excitat appetitum sciendi causam».

⁹ *Ibid.*

quelle cose che derivano necessariamente dalla sua natura data (si veda la definizione dell'Appetito nello scolio della proposizione 9 della III parte). Ma l'essenza della ragione non è altro se non la nostra mente, in quanto intende chiaramente e distintamente ... dunque non è altro che l'intendere: dunque ... tutto ciò a cui tendiamo (conamur) secondo ragione non è altro che l'intendere.

E lo scolio della proposizione 27 della Parte IV precisava: «La mente, in quanto ragiona, null'altro desidera (*appetit*) se non di intendere».

Ora veramente Spinoza può trasformare in un teorema la tesi che, secondo quanto abbiamo ipotizzato, aveva condotto Descartes a inserire la generosità tra le passioni, tramite la meraviglia: un affetto può essere dominato solo da un altro affetto. Ma non c'è più alcuna necessità di elaborati sforzi per inserire la generosità tra le passioni tramite la meraviglia. Spinoza, per teorizzare la possibilità di dominare le passioni, può fare direttamente riferimento al desiderio della ragione, la «Lust of the mind» di Hobbes, trasformata nell'origine dell'insieme dei desideri delle idee adeguate. La generosità, per parte sua, viene senza difficoltà sussunta nell'ambito dei desideri della ragione: «Per generositatem autem Cupiditatem qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare» (III, prop. LIX, scolio). La generosità, trasformata in una specie del desiderio della ragione, non ha ormai più bisogno di ricorrere alla meraviglia per giustificare la sua presenza a pieno titolo nel mondo delle passioni, e quindi la sua capacità di resistere e opporsi alle altre passioni.